

ETİK VE YAŞAMIN ANLAMI

DAVID GRUNBERG*

ÖZ

Bu yazıda ilk önce etiğin temel dallarını tanıtıyoruz. Bu bağlamda normatif etik kuramlarını oluşturan yükümlülük etiği ile değer etiği kuramlarının ve meta-etik kuramlarının bir sınıflaması veriliyor. İkinci olarak da etikle yakın ilişkili olan "yaşamın anlamı ne olmalıdır?" sorusuna bir yanıt önerisi getirilmeye çalışılıyor. En sonda da bu yanıtın etik kuramlar ile olan ilişkisine kısaca değiniliyor.

Anahtar kelimeler: Etik, normatif etik, yükümlülük etiği, değer etiği, meta-etik, yaşamın anlamı, mutluluk, amaçsal etkinlik, kendini-memnun eden etkinlik, başkayı-memnun eden etkinlik, yaratıcı etkinlik.

ETHICS AND THE MEANING OF LIFE

ABSTRACT

In this paper first, the basic branches of ethics are introduced. To this effect, on the one hand, the subdivision of normative ethics into duty ethics and axiological ethics, and on the other hand, that of meta-ethics into cognitive and non-cognitive theories is presented. Next, an answer to the question "What could the meaning of life be?" (which is closely related to ethics) is proposed. Finally, the relevance of ethical theories to the proposed answer is briefly explained.

Key words: Ethics, normative ethics, duty ethics, axiological ethics, meta-ethics, meaning of life, happiness, goal-directed activity, self-gratifying activity, hetero-gratifying activity, creative activity.

Bu yazı iki amacı hedefliyor. Birincisi, bir felsefe dalı olan etiğe temel olan bazı önemli ayrımları tanıtmak, ikincisi ise etikle ilişkili olan "Yaşamın anlamı ne olmalıdır?" sorusuna bir yanıt önerisi getirmek.

1. Ahlak ve Etik

Etik Eski Yunanca *ἠθική* sözcüğünden türemiş olup, yaygın olarak *ahlak felsefesi* ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu durumda ilk olarak "ahlak" ile "ahlak felsefesi" arasındaki ayırmadan söz etmek gerekiyor. *Ahlak* belli bir dönemde belli bir toplum tarafından kabul edilmiş, insanlar arasındaki değer sorunları türündeki ilişkileri düzenleyen bir değerler ve ilkeler bütünü olarak betimle-

* Doç. Dr. ODTÜ Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, Ankara, TÜRKİYE.

nebilir. *Etik* (ya da *ahlak felsefesi*) ise, ahlaksal olanın özüne ve temeline ilişkin kavramları ve ilkeleri araştıran bir felsefe dalıdır.

Genel olarak ahlak alanı üzerine üç tür düşünce olduğu söylenir. Bunlar, betimsel-deneysel düşünce, normatif (düzgüsel) düşünce ve meta-etik düşüncedir.

Ahlak alanı üzerine olan *betimsel-deneysel* düşünce, antropoloji, tarih, psikoloji ve sosyoloji gibi bilimlerin uğraş alanına girer. Burada amaçlanan ahlaklılık olgusunu betimlemek veya açıklamak, ya da ahlaksal sorunlara ilişkin olarak insan doğası üzerine bir kuram geliştirmektir.¹

Normatif düşünce, hangi tür şeylerin iyi, hangi tür edimlerin ahlaksal anlamda doğru ya da gerekli (*obligatory*) olduğunu ortaya çıkarmaya ve dolayısıyla ahlaksal anlamda “iyi/kötü”, “doğru/yanlış”, “-meli, -malı”/ “-memeli, -mamalı” gibi nitelermeleri içeren yargıları ortaya koyup temellendirmeye çalışır. Örnek olarak, “yardımseverlik iyidir.”, “yalan söylemek yanlış bir davranıştır.” “Başka-larına zarar vermemeliyiz” gibi yargıları verebiliriz.² Bu tür yargılara salt deneysel bir yolla varılamayacağından, ahlak alanı üzerine olan normatif düşünce felsefenin alanına girer ve bu düşünce biçimi *normatif etik* olarak adlandırılır. Normatif etik, ikincil olarak da olsa, ahlaksal-olmayan³ değer yargılarıyla da ilgilenir.⁴

Meta-etik düşünce, ya da sadece *meta-etik*, ise şu tür semantik ya da mantıksal-epistemolojik soruları yanıtlamaya çalışır: “(Ahlaksal) doğru”⁵ ya da “iyi” deyimlerinin anlamı veya kullanımı nedir? Etik ya da değer yargıları temellendirilebilir mi? Eğer temellendirilebilirse, nasıl ve hangi anlamda? Ahlak-

¹ Bkz. William K. Frankena, *Ethic*, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963), s. 4. Frankena'nın bu kitabındaki görüşlerinin tanıtımı ve bir eleştirisi için bkz. Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, (Ankara: METEKSAN, 1992).

² Bkz. H. J. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), s. 1 ve Frankena, *a.g.e.*, s. 4.

³ Burada “ahlaksal-olmayan” (“*nonmoral*”) deyimini “ahlaksız” (“*immoral*”) deyimiiyle karıştırmamak gerekir.

⁴ İleride etiğin bu tür ahlaksal-olmayan değer yargılarıyla ilgilenmesinin, etik ile yaşamın anlamı konuları arasındaki ilişki açısından ne denli önemli olduğunu göreceğiz.

⁵ Bundan böyle “doğru” ve “yanlış” sözcüklerini—aksi belirtilmediğinde—sırasıyla “ahlaksal doğru” ve “ahlaksal yanlış” deyimlerinin kısaltmaları olarak kullanacağız. İngilizcede ahlaksal-olmayan betimsel yargılar “true” veya “false” olarak nitelenirken edim içeren ahlaksal yargılar “right” veya “wrong” olarak nitelenir. Türkçede her iki tür yargı “doğru” veya “yanlış” olarak nitelenir. Bu nedenle önce “right” ve “wrong” sözcüklerini sırasıyla “ahlaksal doğru” ve “ahlaksal yanlış” olarak çevirmeyi önerdik. Ancak ahlaksal bağlamda kısaltmalarını kullanmanın çok anlamlılığa yol açmıyacağı görülüyor.

sal ile ahlaksal-olmayan arasındaki ayrım nedir?⁶ Bu tür anlamsal çözümlenmeler ya da temellendirme çabaları salt kavramsal bir uğraş olup felsefenin alanına girer. Dolayısıyla ahlak üzerine olan üç düşünce biçiminin son ikisinin, yani normatif etik ile meta-etığın, etiğin alt alanlarını oluşturduğunu görüyoruz.

2. Normatif Etik Kuramlar

Normatif etik kuramlarını sınıflamadan önce—bu sınıflamaya temel oluşturacağından—etiğe konu olan iki tür ahlaksal yargıdan söz etmek gerekiyor. Birincisi, edimlerimizin ya da edim türlerinin doğru/yanlış olduğunu ya da yapılmaması/yapılmaması gerektiğini ileri süren yargılar, ikincisi ise bir kişinin ya da kişi özelliklerinin (güdüler, niyetler, vb.) iyi/kötü, erdemli/erdemsiz vb. olduğunu ileri süren yargılar. Birinci tür yargılara (“yalan söylememelisin” gibi) *yükümlülük yargıları*, ikinci tür yargılara (“yardımseverlik bir erdemdir” gibi) ise *ahlaksal değer yargıları* denir.⁷ Bu ayırmadan yola çıkarak birinci tür yargıları konu edinen normatif etik kuramlara genel olarak *yükümlülük etiği* diyor, *sonuçsalcı (consequentialist)* ve *sonuçsalcı-olmayan (nonconsequentialist)* kuramlar olarak ikiye ayırıyoruz. Birinci kuram *erekselci (teleolojik)* etik, birincisinin olumsuz olarak nitelendirilen ikinci tür kuram ise daha yaygın olarak *deontolojik* kuram olarak da bilinir.⁸ (Bundan böyle erekselci/deontolojik nitelemelerini kullanacağız.)

Erekselci etiğe göre, bir edimin (ahlaksal olarak) iyi olması, edimin yol açtığı sonuçların yarattığı hoşnutsuzluğun hoşnutsuzluktan daha fazla olması demektir.⁹ Burada vurgulanması gereken nokta, “ahlaksal iyi” kavramının ahlaksal-olmayan, ama gene de *değer* nitelemeleri olan “hoşnutluk/hoşnutsuzluk” kavramları ile açıklanmaya çalışılmasıdır. Böylelikle normatif etiğin, ikincil olarak da olsa, niye ahlaksal-olmayan değer yargılarıyla da ilgilendiğini ya da ilgilenmesi gerektiğini anlamış oluyoruz.¹⁰ Erekselci etiğin üç alt alanından söz edilebilir: etiksel egoizm (bencillik), etiksel altruizm (özgecilik, diğerkâmlık) ve etiksel

⁶ Bkz. Frankena, *a.g.e.*, s. 4 ve s. 79. Birinci ve dördüncü soru semantik, ikinci ve üçüncü soru ise mantıksal/epistemolojiktir.

⁷ Bkz. Frankena, *a.g.e.*, s. 8–9.

⁸ Bkz. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, “Ethics” maddesi. “Deontolojik” nitelemesi Eski Yunanca “*δέον*” sözcüğünden türemiş olup “görev” ya da “ödev” anlamına gelir. Bu nedenle “deontolojik etik” yerine “ödev etiği” de kullanılabilir.

⁹ *A.g.e.*

¹⁰ Bkz. Frankena, *a.g.e.*, s. 13.

yararcılık (*utilitarianism*).¹¹ *Etiksel egoizme* göre, bir edim doğrudur eğer yarattığı hoşnutluluk yarattığı hoşnutsuzluktan yalnız edimde bulunan için daha fazla ise. Öte yandan *etiksel altruizmde*, hoşnutluluğun hoşnutsuzluğa fazlalığı edimde bulunanın dışındaki kişiler için, *etiksel yararcılıkta* ise bu fazlalık tüm kişiler içindir.¹² Etiksel yararcılığın da iki alt türünden söz edilir: edim-yararcılığı ve kural-yararcılığı. *Edim-yararcılığında* temele alınan, söz konusu olan tek tek edimlerdeki hoşnutluluk ya da yarar iken, *kural-yararcılığında* temele alınan genel kuralların sağlayacağı yararır.¹³

Deontolojik etik kuramlar ise bir bakıma ereksel etiğin temel savını yadsır; bu tür bir kurama göre bir edimin ya da bir edim kuralının doğru olması için, edimin ya da edim kuralının uygulanması sonucu ortaya—kişi, toplum, ya da tüm insanlık için—bir yarar fazlası çıkması gerekmez. Başka bir deyimle, edimin ya da edim türünün doğru olması bunların kendi doğasından ya da yaratabileceği yarardan farklı olgulara bağlıdır.¹⁴ Deontolojik kuramlar, yararcı kuramlara benzer olarak, *edim-deontolojik* kuramlar ve *kural-deontolojik* kuramlar olmak üzere ikiye ayrılır; birincileri tek tek yükümlülük yargılarını (örneğin, “bu durumda doğruyu söylemeliyim”) temele alırken, ikincileri kural oluşturabilecek genel yükümlülük yargılarını (örneğin, “her zaman doğruyu söylemeliyiz”) temele alırlar.¹⁵

İkinci tür yargıları, yani ahlaksal *değer* yargılarını, temele alan ikinci ana normatif etik alt alanı ise genel olarak *değer etiği* (*axiological*¹⁶ *ethics*) olarak adlandırılabilir.¹⁷ Değer etiği kuramları, kişilerde ahlaksal değerlerin (yardımseverlik, adalet gibi) geliştirilmesinin doğru edimlerde bulunulması ile karşılaştırıldığında bir önceliği olduğunu savunurlar. Çünkü doğru bir edimde bulunabilmek için önce o edimde bulunacak kişinin belli değerleri kazanmış olması gerekir.¹⁸ Bu bağlamda, yukarıdaki ayrımlara koşut olarak, değer etiği kuramları *değer-erekselci* ve *değer-deontolojik* (*ödevsel*) kuramlar olarak sınıflanabilir. Aynı bi-

¹¹ Bkz. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, “Ethics” maddesi.

¹² Bkz. *a.g.e.* ve Frankena, *a.g.e.*, s. 14.

¹³ Bkz. Frankena, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 14.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 15–16.

¹⁶ İngilizce “*Axiological*” sözcüğü Eski Yunanca “*ἀξία*” sözcüğünden türemiş olup “değer” anlamına gelir.

¹⁷ Bazı önemli değer etikçilerini inceleyen bir yapıt için bkz. J. N. Findlay, *Axiological Ethics*, (London: Macmillan, 1970).

¹⁸ Bkz. Frankena, *a.g.e.*, s. 49.

çimde birincisi *değer-egoist*, *değer-altruist* (özgeci), ve *değer-yararcı* kuramlar olarak sınıflanabilir. *Değer-egoist* kendi, *değer-altruist* başkalarının, *değer-yararcı* ise harekesin refah ve mutluluğu için değerlerin geliştirilmesi, kazanılması gerektiğini savunacaktır. Öte yandan, *değer-deontolojik* kuramı savunan biri, bazı özelliklerin ahlaksal olarak iyi olduğunu ve ahlaksal-olmayan bazı değerlere sahip olmak ya da geliştirmek için değil, salt *kendi* değerlerinden ötürü kazanılması ve geliştirilmesi gerektiğini ileri sürecektir.¹⁹

3. Meta-Etik Kuramlar

Anımsayacak olursak, meta-etik kuramlar ahlaksal terimlerin ve yargıların anlam çözümlemesini ve ahlak yargılarının temellendirilmesini uğraş edindir. Ahlaksal terimlerin ve dolayısıyla yargıların anlam çözümlemesine ilişkin kuramları Frankena *tanımcı*, *sezgici* (ya da *doğalcı-olmayan*) ve *bilişsel-olmayan* (ya da *betimsel-olmayan*) kuramlar olmak üzere üç öbekte topluyor.²⁰

Tanımcı kuramların genel özelliği, ahlaksal anlamda “iyi”, “erdemli” gibi *değer* yükü taşıyan ahlaksal terimleri *değer* yükü taşımayan terimler, dolayısıyla da ahlaksal önermeleri bir tür *olgusal* önermelerle tanımlamalarıdır. Burada “olgu”, “değersel-olmayan” anlamında kullanılmakta olup, *deneysel olgu*, *teolojik olgu* ve *metafiziksel olgu* türlerini kapsamaktadır. Frankena, tanımlamaları deneysel olgulara dayandıran filozofları *etiksel doğacı* (*naturalist*), teolojik ya da metafiziksel olgulara dayandıranları da *metafiziksel ahlakçı* olarak adlandırıyor.²¹ Frankena, etiksel doğacı görüşü savunanlara örnek olarak R. B. Perry’i veriyor: Perry’e göre “iyi”, “hoşa giden bir isteğin ya da ilginin nesnesi olmak” anlamına, “doğru” ise, “uyumlu mutluluğa neden olma” anlamına gelir.²²

Teolojik olgulara dayanan bir metafiziksel ahlakçı ise, örneğin, “iyi”, “Tanrının buyurduğu niteliklere sahip olma” anlamına, “doğru” ise, “Tanrının buyurduğu gibi edimde bulunma” anlamına geliyor diyebilecektir.²³ Öte yandan (teolojik olmayan) salt metafiziksel olgulara dayanan bir anlam çözümlemesine örnek olarak Aristoteles’i verelim. Aristoteles’e göre “en iyi”, “kendisi için amaç olan

¹⁹ Bkz. *a.g.e.*, s. 49–50.

²⁰ *A.g.e.*, s. 79.

²¹ *A.g.e.*, s. 80–81.

²² *A.g.e.*, s. 81. Krş. R. B. Perry, *Realms of Value*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954), s. 3, 107, 109.

²³ Krş. Frankena, *a.g.e.*, s. 81.

bir şey” anlamına gelir.²⁴ Burada *kendisi-için-amaç-olma* olgusu ne deneysel ne de teolojiktir.

Bu durumda etiksel bir doğacı, değersel terimler içeren bir ahlak yargısının temellendirilmesini herhangi bir deneysel önermenin temellendirilme biçimiyle açıklayacaktır. Öte yandan, teolojik olgulara dayanan bir metafiziksel ahlakçı, aynı tür bir yargının temellendirmesini herhangi bir teolojik yargının temellendirilme biçimiyle, metafiziksel olgulara dayanan da herhangi bir metafizik yargının temellendirilme biçimiyle açıklayacaktır.²⁵

Sezgici meta-etik kurama göre ise, bazı temel ahlaksal terimler ahlaksal olmayan terimlerle, dolayısıyla da ahlaksal yargılar olgular yardımıyla, tanımlanmaz. Böylelikle bu ahlaksal terimler çözümlenemez, ilkel terimler olup, onları içeren temel ahlak ilkelerinin ya da değer yargılarının doğruluğu da sezgisel olarak kavranır; başka bir deyimle, bu yargılar apaçık doğrudur.²⁶ Gerek tanımıcı gerek sezgici meta-etik kuramların ortak yanı, her iki kurama göre ahlak yargılarının doğruluk değeri olması, dolayısıyla bilgi savları olabilmeleridir. Bu nedenle de her iki kuram *bilişsel meta-etik kuramlar* genel adı altında da anılırlar.

Bilişsel-olmayan meta-etik kuram, adından da anlaşılacağı gibi, diğer iki kuram türünden farklı olarak, ahlak yargılarının önermesel bir özelliği olmadığını, dolayısıyla da doğruluk değerlerinden yoksun olduklarını savunan bir görüştür. Frankena, en aşırısından en ılımlısına doğru bu kuramın üç türünden söz ediyor. A. J. Ayer’de görülen en aşırısı *duygucu (emotivist)* olarak adlandırılır. Bu görüşe göre, örneğin, “Öldürmek yanlıştır” demek “öldürmek, ah ne kötü!” diyerek, bir duygusal tepkide bulunmakla aynı anlama gelir. R. Carnap ise “öldürmek yanlıştır” önermesini aslında bir buyruk olan “öldürme!” ile anlamdaş sayar.²⁷ C. L. Stevenson’un savunduğu ikinci tür duygucu görüşe göre ise, ahlak yargıları, yargıyı dile getirenin tutumunu dile getirip, dinleyicide benzer tutumu çağırıştır-

²⁴ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988), 1097a29.

²⁵ Bkz. Frankena, *a.g.e.*, s. 81. Ayrıca, deneysel ve teolojik olgulara dayanan tanımıcı meta-etik kuramlar için bkz. McCloskey, *a.g.e.*, s. 1-44.

²⁶ Bkz. Frankena, *a.g.e.*, s. 85-86. Burada “doğru” sözcüğü bir önermenin doğruluk değeri anlamında kullanılıyor. Örneğin, “başkalarına yardımda bulunmak doğru bir davranıştır” önermesi ahlaksal bir yargı dile getirip, doğruluk değeri “doğru” olduğu söylenebilen bir önermedir. Önermenin içinde geçen “doğru” sözcüğü ise, daha önce gördüğümüz gibi, bir edimin ahlaksal anlamda doğru olduğunu nitelemek için kullanılıyor.

²⁷ *A.g.e.*, s. 88.

mayı amaçlar. Ancak tutumlarımız büyük ölçüde kanılarımıza dayandığından, tutumlarımız üzerine akıl yürütebiliriz.²⁸

Bazı Oxford filozoflarının savunduğu en ılımlı duygucu görüşe göre ise, ahlak yargılarının dile getirdiği ne salt bir duygu, ne bir buyruk, ne de tutum ortaya koyma ya da çağrıştırmadır. Bu yargılar, değerlendirmeler, tavsiyeler, reçeteler vb. olarak ele alınır. Üstelik üzerlerinde akıl yürüterek genellemelere dönüştürme çabası vardır. Dahası, bu görüşü savunanlar, “kar beyazdır” ya da “bu sandalye şu masanın yanındadır” türündeki olgusal önermelerden ayrı tutmak koşuluyla, ahlak yargılarının doğruluk değerinin olabileceğini bile kabul ederler.²⁹

Böylece, Frankena’ya dayanarak etiğin konusunu oluşturan normatif etikle meta-etikin bir kavram çerçevesini tanıtmış oluyoruz. Yazımızın başında belirttiğimiz gibi, ikinci olarak yapmaya çalışacağımız “yaşamın anlamı nedir?” sorusuna bir yanıt önerisi getirmek olacaktır.

4. Yaşamın Anlamı

“Yaşamın anlamı ne olmalıdır?” sorusunun kendisini dolaysız olarak yanıtlama çabasına girişmeden önce, yazının bütünlüğü açısından, etikle olan ilişkisini kurmamız gerekiyor. Her şeyden önce birçok etik kitabı “yaşamın anlamı ne olmalıdır?” sorusunu etiğin yanıtlamaya çalıştığı bir soru olarak görür.³⁰ Soru, “. . . nedir?” yerine “. . . ne olmalıdır?” biçiminde ortaya atıldığından normatif bir içeriği olup, olanaklı bir yanıtın *değerleri* içinde barındıracağı açıktır. Daha önce bu değerlerin “ahlaksal” ve “ahlaksal-olmayan” olmak üzere iki öbeğe ayrıldığından söz etmiştik. Ayrıca, Frankena’ya dayanarak, etiğin, ikincil olarak da olsa, ahlaksal-olamayan değerleri *de* konu edinmesi gerektiğini görmüştük. Bu durumda, “yaşamın anlamı ne olmalıdır?” sorusunun olanaklı bir yanıtı içinde ya ahlaksal ya da ahlaksal-olmayan değerleri barındıracaktır. Böylelikle her iki durumda sorunun etik bir soru olduğunu görmüş oluyoruz. Yazımızın ilerleyen bölümlerinde sorunun yanıtında içerilen değerler arasında ahlaksal değerlerin *de* olması

²⁸ A.g.e., s. 89.

²⁹ A.g.e., s. 89.

³⁰ Örneğin, bkz. T. L. Carson ve P. K. Moser (der.), *Morality and Good Life*, (New York: Oxford University Press, 1997), s. 1 ve s. 439–498. Ayrıca bkz. “Etik,” *Felsefe Sözlüğü*, der. A. B. Güçlü *et al.* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), s. 501. Burada etiğin tanımı “. . . birbirini bütünlleyen sorular eşliğinde ‘Nasıl yaşamalı?’ sorusuna yanıt arayan geleneksel felsefe dalı” olarak bitiyor.

gerektiğini, dolayısıyla da sorunun *birincil* anlamda bir etik soru olduğunu göreceğiz.³¹

Dünyevi yaşamamızın anlamına ilişkin iki karşıt tutumdan söz edilebilir: *kötümsercilik* ve *iyimsercilik*. Birincisi yaşamaya değer bir şey olmadığını, ikincisi de olduğunu ileri sürer. Dünyevi yaşantımızda yaşamaya değer bir şey olmadığını ile süren kötümserciliğin, dünyamızın durumuna bakıldığında hiç de temelsiz olmadığını görürüz.³² Dünyanın bu durumunu gören bazı düşünürler (*tek*)tanrıci bir görüşe başvurarak yaşamın esas anlamının *öbür* dünyada olduğunu sürerler.³³ Buna karşıt olan *doğacı* (*naturalist*) görüş ise yaşamın anlamını *bu* dünyada arar. Yazımızın geri kalan bölümünde *ilkece* *bu* dünyada anlamlı bir yaşamın—yani yaşamı değerli kılabilecek koşulları ortaya koyabilmenin—olanaklı olduğunu savunacağız.

Böyle bir olanaklılığı gösterebilmek için, (*tek*)tanrıci olmayan, dolayısıyla da yaşamın anlamını *öbür* dünyada arama olanağı olmayan, ancak kötümserci bir görüş savunan Schopenhauer'ı karşımıza almamız gerekiyor. Schopenhauer'ın kötümserci tezini *Schopenhauer'in Çemberi* olarak adlandırıp, M. Schlick'e dayanarak şöyle dile getirebiliriz:

İnsanlar önlerine bazı hedefler koyarlar; bu hedeflere yönelirken umutları kabarıp, ancak, aynı zamanda, doyurulmamış isteklerinden ötürü acı ile kıvranırlar. Ancak hedefe ulaşılır ulaşılmaz, ilk zafer sevinci ortadan kalktığı zaman, bunu kaçınılmaz bir yalnızlık (*desolation*) duygusu takip eder. Ortaya çıkan bu boşluk, görünüşte, ancak yeni amaçlar koymak ve dolayısıyla gene acı dolu beklentilerle son bulabilir. Böylece oyun yeniden başlar ve insan varlığı sonunda ölümün hiçliğiyle sonlanan acı ile can sıkıntısı arasında bir yandan *öbür* yana huzursuz bir gidip gelmedir sanki.³⁴

³¹ Yazımımızın yaşamın anlamına ilişkin ortaya konulacak görüşlerinin belli bir biçimi için bkz. D. Grünberg, "The Meaning of Life *vis-à-vis* the Challenges of the Present-Day World", *Analecta Husserliana* 84 (2005), s. 13–31. Bu yazıdaki bazı metin bölümlerini başka sözcüklerle ifade edip kullanmama izin verdiği için *Analecta Husserliana* dergisinin editörü Anna-Teresa Tymieniecka'ya çok teşekkür ediyorum.

³² Bkz. Grünberg, *a.g.e.*, s. 13, 15.

³³ Bkz. örneğin, B. Pascal, *Pensée*, çev. A. J. Krailsheimer (Harmondsworth: Penguin Books, 1966) ve L. Tolstoy, "My Confession", Thomas L. Carson ve Paul K. Moser (der.), *a.g.e.* içinde.

³⁴ Bkz. M. Schlick, "On the Meaning of Life," kendisinin *Philosophical Papers*, Vol. II (Dordrecht: Reidel, 1979) derlemesi içinde, s. 112–113 (Türkçeye çeviri benim). Grünberg, *a.g.e.*, s. 18'de alıntı olarak kullanılmıştır.

Yukarıdaki metin bölümünü yorumlayacak olursak; Schopenhauer'in söylemek istediği insanların ancak hedeflerine ulaştığı kısa anlarda mutlu oldukları, diğer tüm zamanlarında ise sonunda ölümle sonuçlanan büyük bir mutsuzluk yaşadıklarıdır. Öte yandan son bir hedefe ulaşıp mutlu olup—ki buna *sonlanmış mutluluk* diyelim—sonradan hiçbir hedefin peşinden koşmamak da mümkün değildir; çünkü bu bir anlık mutluluğun sürekli bir can sıkıntısıyla devam etmesi, ve dolayısıyla mutsuzluk demektir.

Bu nedenle *Schopenhauer'in Çemberi*'nden kurtulmanın yolu, ilk aşamada, yaşamın anlamını sonlanmış mutlulukla özdeşleştirmemekten geçiyor. Ancak nasıl nitelenirse nitelensin bir biçimde *mutluluğun* yaşamı anlamlandırmanın zorunlu bir koşulu olduğunu görüyoruz; bu sonlanmış bir mutluluk olamayacağına göre, başvuracağımız kavram, ilk bakışta, *görelî mutluluk* olabilirdi. Öte yandan bu görelilik, yalnızca mutluluğun mutsuzluğa oranla daha fazla olması ile açıklanamaz, çünkü *Schopenhauer'in Çemberi*'nden kurtulmak için yeterli değildir. Dolayısıyla sonlanmış mutluluğa *çok yakın* olan ancak ona *hiçbir zaman* ulaşmayan bir mutluluk kavramı olması gerekiyor. Bunu *sonuşmaz (asimptotik) mutluluk* olarak adlandıralım. Gerek böyle bir mutluluk kavramının gerekse *Schopenhauer'in Çemberi*'ni kırmanın bir yolunun izlerine Goethe'nin *şayapıtı Faust*'ta rastlanabileceğini ileri sürüyoruz.

Bilindiği gibi Faust Mephistopheles'le bahse tutuşur. Bu bahse göre, Mephistopheles Faust'un mutlu olabilmesi için gerekli her şeyi sağlayacak, her isteğini yerine getirecektir, ta ki Faust artık tamamen tatmin olduğunu, yani *sonlanmış* anlamda mutlu olduğunu, “güzel an, geçip gitme” sözleriyle ifade edene kadar. İşte bu an geldiğinde Faust bahsi kaybedecek ruhunu Mephistopheles'e teslim edecektir.³⁵ Faust yaşamının sonlarına doğru büyük ölçekli etkinliklerde bulunmuş, bunların en sonuncusunda da milyonlarca insana yaşam alanı yaratmıştır; öyle ki, bunun sonucunda *görünüşte* bahsi kaybettiğini ilan eden sözcükler ağzından çıkmıştır. “Görünüşte” diyoruz, çünkü Faust

Bu durumda . . . diyebilirdim:

Güzel an, geçip gitme!

...

³⁵ Bkz. J. W. Goethe, *Faust: Part One*, çev. D. Luke (Oxford: Oxford University Press, 1987), 1688–1706 (s. 51–52). Ayrıca bkz. Grünberg, *a.g.e.*, s. 20–21.

Başka nasıl bir an bana bundan daha büyük bir sevinç verebilirdi?³⁶

Bu dizelerin birinci satırındaki vurgu “. . . *bilirdim*.” (“. . . I *might say*.”) aslında Faust’un bahsi tam anlamıyla kaybetmediğini açıklamak için önemlidir; “diyebilirim” (“may say”) demiyor “diyebilirdim” (“might say”) diyor. Bu durum Goethe’nin “yarı kazanılıp yarı kaybedilmiş bahis” kavramı ile açıklanabilir.³⁷ Kaybetmeye çok yaklaştığından yarı *kaybetmiştir* denilebilir. Bu nedenle Mephistopheles Faust’un ruhunu teslim almaya gelmiştir.³⁸ Öte yandan, yukarıdaki “*diyebilirdim*” açıklamasına dayanarak Faust bahsi yarı *kazanmıştır*. Nitekim sonunda melekler Faust’un ruhunu göklere taşıyarak Mephistopheles’e teslim etmezler.³⁹

Burada üç durumdan söz etmek gerekir. (i) Faust’un kesin olarak kazanabileceği durum ki Schopenhauer’in Çemberi’nde çizilen mutsuz insan tablosudur. (ii) Faust’un kesin olarak kaybedeceği durum ki bu sonlanmış mutluluk durumudur. (iii) Faust’un yarı kazanıp yarı kaybettiği durum. İşte bu yukarıda *sonuşmaz mutluluk* diye nitelendirmek istediğimiz durumu yansıtıyor. (i) ve (ii) durumlarının arasında (iii) durumunda karşımıza çıkan “sonuşmaz mutluluk” kavramının Schopenhauer’in Çemberi’ni kırdığını söyleyebiliriz.⁴⁰ Bundan sonra yapılması gereken oldukça biçimsel olarak ortaya koyduğumuz “sonuşmaz mutluluk” kavramının içini doldurmak olacaktır. İlk ögesi *Faust*’a dayanarak şimdiden verilebilir: sürekli olarak *amaçsal etkinliklerde* bulunmak. Yaşamın anlamını sonuçsuz mutluluk kavramı ile özdeşleştirmeden önce, gerek “mutluluk” kavramını gerekse “amaçsal etkinlik” kavramını bir kaç kez nitelememiz gerekecek. Birinci ele alacağımız niteleme “mutluluk” kavramı ile ilgili olacak.

Her şeyden önce, açık olan bir şey, mutlu olabilmek için acı ve üzüntümüzün, haz ve sevinçle dengelenmesi gerekir. Dolayısıyla insan mutlu olabilmek için bu olumlu ve olumsuz duyguları bir ahenk içinde yaşamak durumundadır. Sorun bu ahengin, eğer olanaklı ise, nasıl olabileceğidir. Bir yanıt önerisini G. H. von Wright’te buluyoruz. Von Wright insan yaşamındaki mutluluğu oluşturan

³⁶ Bkz. *Part Two*, 11579–11586 (s. 223). (İngilizce’den çeviri ve vurgu benim.) Krş. Grünberg, *a.g.e.*, s. 21. Ayrıca bu vurgunun önemi için bkz. Goethe, *a.g.e.*, D. Luke’un Giriş’i, s. lxx.

³⁷ Bkz. Goethe, *a.g.e.*, D. Luke’un Giriş’i, s. s. lxx.

³⁸ Bkz. Goethe, *a.g.e.*, 11587–11593 (s. 223–224); krş. Grünberg, *a.g.e.*, s. 21–22.

³⁹ Bkz. Goethe, *a.g.e.*, 11934–11941 (s. 234); krş. Grünberg, *a.g.e.*, s. 22.

⁴⁰ Krş. Grünberg, *a.g.e.*, s. 22.

ahengin üç öğeden oluştuğunu ileri sürüyor: şans, özsel yatkınlık ve edim.⁴¹ *Şans*, insan yaşamını etkileyen (doğal ve toplumsal) dışsal etkenlerin toplamı olarak, *özsel yatkınlık*, insanın yetilerinin (başta üstünlük ve erdemlerinin⁴²) toplamı, *edim* ise bir insanın amaçsal etkinliklerinin (özellikle yaratıcı⁴³ olanlarının) toplamı olarak yorumlanabilir.⁴⁴

“Amaçsal etkinlik” kavramı ile ilgili olan ikinci nitelemeyi Schlick’e dayandıracamız. Kötümserciliğin temel kaynağı, zamanımızın büyük bölümünü dolduran amaçsal etkinliklerimizin çoğunun *başkası* ya da *başka bir şey* için olması, dolayısıyla da bize acı ve üzüntü vermesidir. Ancak salt *kendisi* için girilen etkinlikler de vardır. Bu tür etkinlikleri “*kendini-memnun eden etkinlik*” (“*self-gratifying activity*”) olarak adlandıracamız. Bu etkinlikleri, “*yalnızca kendi için*” ve “*ayrıca başka bir şey için de*, yani etkinliğin sonucu olan *ürün için*” olan etkinlikler olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Birincilerini *üretken*, ikincilerini de *üretken-olmayan* olarak niteleyeceğiz. Her iki etkinlik de, üretilen ürüne bakmaksızın, mutluluğun öğeleri olan haz ve sevincin dolaysız nedenleridir. Öte yandan, *yalnız başka bir şey*, yani ürün için, yapılan bir etkinliği “*başkayı-memnun eden etkinlik*” olarak adlandıracamız. Bu tür etkinlikler her zaman üretken olmasına karşın az ya da çok acı veren uğraşılardır.⁴⁵

Önceki dipnotta (dipnot 45) Schlick’in kendini-memnun eden etkinliklerin üretken olanlarına “yaratıcı oyun” dediğini söylemiştik. Bu bizi “amaçsal etkinliğin” bir sonraki nitelemesine götürüyor; yani *yaratıcı* amaçsal etkinlik. Ancak burada Schlick’in kullandığı “yaratıcılık” nitelemesi yetersiz kalıyor; eğer yeterli olsaydı “üretken kendini-memnun eden etkinlik” kavramına ek bir “yaratıcılık” kavramı gerekmezdi. Her üretken kendini-memnun eden etkinlik zorunlu olarak yaratıcı değildir. Bu etkinlikler arasında salt üretken olduğu için değil de ayrıca

⁴¹ Bkz. G. H. von Wright, “The Good of Man,” T. L. Carson ve P. K. Moser (der.), *a.g.e.* içinde, s. 152–153; krş. Grünberg, *a.g.e.*, s. 19.

⁴² Erdemlerden söz edildiğine göre mutluluktaki ahengi sağlamak için *etik* etkenlerin devreye girmesinin zorunlu olduğunu görüyoruz. Bu konuya daha sonra geleceğiz.

⁴³ Edimlerin ya da etkinliklerin yaratıcı olması gerektiğine daha sonra geleceğiz.

⁴⁴ Bkz. Grünberg, *a.g.e.*, s. 19.

⁴⁵ Bkz. *a.g.e.*, s.23. Schlick (*a.g.e.*, s. 115–16) kendini-memnun eden etkinliklerin tipik örneği olarak çocukların oyunlarını gördüğü için, bu tür etkilere felsefi anlamda *oyun*; yalnız başkayı-memnun eden (dışsal bir neden için) yapılan bir etkinliğe, gene felsefi anlamda, *iş* (*a.g.e.*, s. 114); üretken kendini-memnun eden bir etkinliğe de *yaratıcı oyun* diyor (*a.g.e.*, s. 116). Bizim yaptığımız daha çok bu üç kavramı, bazı noktaları vurgulamak için, yeniden adlandırmaktır. Öte yandan son kavram, yani “yaratıcı oyun”, bir sonraki etkinlik nitelemesi “yaratıcı” olacağından bizim için çok önemlidir. Bu nedenle yukarıda bu kavrama tekrar döneceğiz.

yenilikçi olanları ancak gerçek anlamda yaratıcıdır. Bundan böyle “yaratıcı” nitelmesini bu son anlamda kullanacağız. Yaratıcı olmayan üretken bir etkinlik ancak kısa bir süre için kendini-memnun eden bir etkinlik olabilir; bittiği anda da can sıkıntısı ile sonuçlanır. Dolayısıyla ancak yaratıcı olan üretken bir etkinliğin uzun süreli kendini-memnun eden bir etkinlik olabileceğini ve dolayısıyla mutluluğa neden olacağını ileri sürüyoruz.⁴⁶

Son nitelememiz mutluluğun *sosyo-etik* boyutuna ilişkin olacak. Yukarıda von Wright’e dayanarak mutluluğun ahenginin üç koşulundan söz etmiş, koşulların arasında insanların erdemlerinin de yer aldığını, dolayısıyla daha orada etik boyutun kaçınılmaz olduğunu görmüştük.⁴⁷ Şimdi bunu açmamız gerekiyor. *Bir* kişi yaşamı boyunca yaratıcı, kendini-memnun eden üretken amaçsal etkinliklerde bulunabilir ve bunun sonucu kişinin *görünüşte*, yukarıda nitelediğimiz gibi, *sonuşmaz* bir mutluluğa ulaştığı söylenebilir. Ancak bu bir yanılsamadır. Her şeyden önce yaratılan şeyler yukarıdaki tüm nitelemelere karşın ahlaksal anlamda *kötü* şeyler, etkinliklerin kendisi de, gene yukarıdaki tüm nitelemelere karşın, ahlaksal anlamda *yanlış* edimler olabilir. Tüm bunlara karşın denilebilir di ki; bu durum *o* kişinin mutlu olmasını engellemezdi ve *o* kişi için *yaşamın anlamı* bu tür bir mutlulukla özdeşleştirilebilirdi. Ancak bu son adım da olanaksızdır, çünkü bu durumda söz konusu etkinlikler yalnızca *diğer* kişilere zarar vereceğinden onları mutsuz kılmayacak, zarar zararı yaratanın *kendisine* de dönecektir. Bu durumda bir tür *tekbenci (solipsist)* bir mutluluk kavramının da olanaksız olduğunu görüyoruz. Böylece epeydir nitelermeye çalıştığımız *sonuşmaz* mutluluğun yukarıdaki nitelmeler dışında *etik*⁴⁸ ve yalnızca etik değil ayrıca *sosyal* olması gerektiğini görüyoruz.⁴⁹ Bu durumda karşımıza çıkan bir sonraki soru, doğal olarak, “nasıl bir etik?” oluyor. Bunu ayrıntılı olarak yanıtlama çabası ancak başka bir çalışmanın konusunu oluşturabilir. Gerçi, işin ilginç olanı, yazının tamlığı “nasıl bir etik?” sorusundan çok “nasıl bir etik değil?” sorusunun yanıtlanmasını gerektiriyor. Biz de yazımızın sonunda daha çok negatif sorunun yanıtına vurgu yaparak birkaç şey söyleyeceğiz.

⁴⁶ Bkz. Grünberg, *a.g.e.*, s. 25.

⁴⁷ Etiğin (ahlak felsefesinin) ve ahlaksal yaşamın, anlamlı bir yaşamın kaçınılmaz bir parçası olduğunu savunan bir görüş için bkz. N. Dahl, “Morality and the Meaning and Life: Some First Thoughts,” T. L. Carson ve P. K. Moser (der.), *a.g.e.* içinde, s. 467–482.

⁴⁸ Burada “etik” boyutu derken aynı zamanda “ahlaksal” boyutu da kattığımızı, yani sadece “ahlak felsefesi” yapmadığımızı, göz ardı etmememiz gerekiyor.

⁴⁹ Krş. Grünberg, *a.g.e.*, s. 28.

Yukarıdaki etik kuramlarının sınıflamaları göz önünde tutulduğunda-ki söz konusu kuramlar bu bağlamda *normatif* etik kuramlardır-“yaşamın anlamı” kavramının tanımının bir ögesi olacak etik görüş her şeyden önce, sosyal bir etik anlayışı gerektiğinden; erekselci etik söz konusu olduğunda, etiksel egoizm olmaz. Öte yandan etkinlikte *bulunan* kişinin mutluluğu en az diğerleri kadar önemli olduğu için etiksel altruizm (özgecilik) de olamaz. Değer etiği açısından baktığımızda da, yakarıda söz edilen aynı nedenlerden ötürü, varsayılan etik ne değer-egoist ne de değer-altruist olabilir. Pozitif olarak bir şeyler söylemek gerekirse, gerek etiksel yararcılığın gerekse değer-yararcı kuramın, ya da ikisinin bir sentezinin, rahatlıkla “yaşamın anlamı” kavramının tanımına katılabileceğini görüyoruz. Son olarak, gerek yükümlülük etiğindeki edim-deontolojik ve kural-deontolojik kuramların gerekse değer etiğindeki değer-deontolojik kuramın söz konusu tanımla bağdaşmasını engelliyecek bir şeyin olmadığını görüyoruz.

